

# „Geistliche Kommunion“ und Neues Testament

Von Hochschulprofessor Dr. Rudolf Schnackenburg, Dillingen a. D.

Jeder, der den reichgegliederten und mit vielen Bildern geschmückten Dom der biblischen Theologie liebt und um seine Bausteine und Strukturgesetze weiß, wird zunächst beim Lesen dieser Überschrift befremdet aufhorchen. Nicht mit Unrecht! Denn dieser Begriff des „Geistlichen“ im Unterschied zum „Leiblichen“ trifft sich keineswegs mit dem, was das Neue Testament vorzugsweise unter „Geist“ versteht. Die Fälle, in denen *pneuma* ein anthropologischer Begriff ist (der geistige Teil des Menschen oder der Mensch als geistiges Wesen) treten in ihrer Bedeutung völlig zurück hinter der führenden Sprachgewohnheit, damit den Gottesgeist zu bezeichnen<sup>1</sup>.

Dieser Gottesgeist ist aber im neutestamentlichen Denken gerade für die *sakramentale* Kommunion ähnlich wie für die Taufe eine nicht zu entbehrende Wirklichkeit, besonders greifbar bei Johannes: „Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch bringt keinen Nutzen“ (6, 63a). Nur so wird das „kapharnaitische Mißverständnis“ ausgeschaltet, als sollten rohes Fleisch und Blut genossen werden. Es handelt sich vielmehr um Fleisch und Blut des „Menschensohnes“, d. h. des himmlischen Menschensohnes, der nach seinem Tode wieder in den himmlisch-geistigen Bereich zurückgekehrt ist (6, 62). Nach seiner Verherrlichung entbindet Jesus vom Himmel her den Geist für seine Gläubigen (vgl. 7, 39). Der Geist also bewirkt nach dieser Anschauung, daß das Gottesbrot *vivus et vitalis* ist<sup>2</sup>.

Auch der öfters mißdeutete Halbvers: „Die Worte, die ich zu euch gesprochen habe, sind Geist und Leben“ (6, 63b) hat nicht den Sinn, daß Jesu Worte „geistig“ aufzufassen seien. Von diesem „spiritualistischen“ Mißverständnis sollte schon die Beifügung „und Leben“ bewahren. Wer aufmerksam weiterliest, vernimmt dann in der Antwort des Simon-Petrus das Echo darauf: „Du hast Worte ewigen Lebens“ (6, 68); das kann nur heißen: „Worte, die ewiges Leben enthalten und vermitteln“. Nach johanneischer Anschauung ist das Wort Jesu eine wirkungsmächtige Realität<sup>3</sup>. Jesus blickt in 6, 63b auf seine ganze Offenbarungsrede zurück und erhebt noch einmal die Forderung des *Glaubens*; Glauben aber heißt im Johannesevangelium, Jesu Worte annehmen, nicht bloß im Sinn einer Zustimmung, sondern mehr noch im Sinn einer Aufnahme. Jesus *gibt* sie den Seinen, und diese *empfangen* sie (17, 8). Das Gotteswort wohnt und wirkt in den Christen (1 Joh 2, 14).

Auch die „geistliche“ Speise und der „geistliche“ Trank, von denen Paulus im Hinblick auf das Manna der Wüste und das Wasser aus dem Felsen spricht (1 Kor 10, 3f), und die er als alttestamentliche Vorzeichen für das Herrnmahl des Neuen Bundes versteht, sind keine „geistliche Kommunion“ in unserem heutigen Sinn. Paulus verbindet zwar recht realistische Vorstellungen damit, war doch nach seiner Deutung niemand anderes als der präexistente Christus selbst der „geistliche Felsen“, der das Wüstenvolk auf seiner Wanderung begleitete und ihm den „geist-

<sup>1</sup> Vgl. dazu: J. Schmid, Geist und Leben bei Paulus, in *dieser Zeitschrift* 24 (1951) 419/29

<sup>2</sup> Vgl. F. Mussner, *Zoe. Die Anschauung vom „Leben“ im vierten Evangelium unter Berücksichtigung der Johannesbriefe* (Münch. Theol. Studien I, 5), München 1952, 128 ff.

<sup>3</sup> Vgl. 8, 31. 37; 12, 48; 15, 3. 7; 17, 8. 14. 17; 1 Joh 1, 10; 2, 14

lichen“ Trank spendete. Aber von geistlichen *Wirkungen* dieser Labung in der Wüste redet der Apostel nicht. Es scheint, daß er „geistlich“ hier als Herkunfts- und Wesensbezeichnung gebraucht, so wie er auch das alttestamentliche Gesetz „geistlich“ nennt (Röm 7, 14). Wozu diese „geistlichen“ Wüstengaben näherhin noch dienen sollten, hören wir nicht. Man kann annehmen, daß sie die Israeliten mit der himmlisch-geistigen Welt Gottes verbinden und im Bunde Gottes befestigen sollten; aber weitere Schlüsse sind kaum berechtigt. Daß sie etwa eine persönliche Gemeinschaft, eine „geistliche Kommunion“ mit dem präexistenten Christus herbeiführen sollten, liegt völlig fern. Man muß sich immer vergegenwärtigen, daß Paulus diese Aussagen nur rückblickend von Taufe und Herrnmahl her macht, wie besonders die Wendung „Taufe auf Moses“ zeigt. Zum Vergleich der Wüstengeschehnisse mit den christlichen Sakramenten mußte Paulus jene über ihre irdisch-natürliche Bedeutung emporheben, und dazu diente ihm auch das Beiwort „geistlich“<sup>4</sup>.

Findet demnach Wort oder Begriff der „geistlichen Kommunion“ im Neuen Testament keinen Anhalt, so ist andererseits das innere Anliegen der „geistlichen Kommunion“ dem neutestamentlichen Denken vertrauter, als es zunächst scheinen könnte. Nicht in der Weise, als gäbe es einen Verzicht auf die sakramentale Kommunion, um „nur“ geistlich zu kommunizieren! Aber die klassische Stelle des Tridentinums sess. XIII, c. 8 (Denzinger 881) verrät uns als das innere Anliegen der „geistlichen Kommunion“, „mit lebendigem Glauben, der durch die Liebe wirksam wird, die Frucht und den Nutzen (dieses himmlischen Brotes) zu erfahren“. Hier fällt ein Stichwort, das gerade in die große „eucharistische Rede“ in Joh 6 eine eigentümliche Problematik hineinbringt, nämlich *Glaube*.

Der größere erste Teil dieser gedankenschweren Rede (6, 26—51b) handelt unentwegt vom Glauben an das vom Himmel herabgestiegene „Lebensbrot“, d. h. Jesus selbst, und erst der letzte Teil (6, 51c—58) bringt die „eigentlichen“ eucharistischen Texte. Wie ist dieses Nebeneinander zu erklären? Im Laufe der Geschichte hat es nicht an Versuchen gefehlt, entweder den zweiten Teil nach dem ersten oder den ersten nach dem letzten zu interpretieren. Bekanntlich haben bedeutende Kirchenväter wie Clemens von Alexandrien, Origenes, Eusebius (Augustinus' Auslegung ist nicht einheitlich und auch umstritten) die Verse 51c—58 ebenfalls bildlich-übertragen von Jesus als dem geistigen Lebensbrot verstanden. Cajetan und auf ihre Weise die Reformatoren Luther und Calvin sind ihnen gefolgt.

Heute erkennt man weithin an, daß diese Verse streng *eucharistisch* gemeint sind; aber man will sie in der liberalen Kritik vielfach als spätere Zutat einer kirchlichen Redaktion ansehen: sie seien nur künstlich an die tiefsymbolische johanneische Rede von Jesus dem Lebensbrot angeschlossen. Andere Exegeten wollten den ersten Teil vom zweiten her eucharistisch deuten, indem sie die Bildrede auf den eucharistischen Christus bezogen und den Glauben nur als Vorbedingung für den Empfang der Eucharistie verstanden. Dies ist eine unmögliche Einengung. Sicher

<sup>4</sup> Die Kirche hat den Satz *De Rosmini-Serbatis* verworfen, daß Christus zu den Heiligen des Alten Bundes hinabsteigen und ihnen die Kommunion spenden konnte (Denzinger 1922). Um wieviel mehr gilt dieses Nein für den präexistenten Christus und das Volk in der Wüste! Aber auch von einer „geistlichen Kommunion“ kann für das alte Bundesvolk keine Rede sein.

geht diese Bildrede wie auch jene anderen, in denen sich Jesus als das Licht der Welt, den rechten Hirten, die Tür, den Weg usw. bezeichnet, auf den inkarnierten Gottessohn, und der Glaube, der gefordert wird, ist kein anderer als sonst im Johannesevangelium, nämlich der grundlegende und umfassende Glaube an Jesus, den Messias und Gottessohn. Deshalb sehen die meisten heutigen katholischen Ausleger die Rede von einer bildlichen Auffassung des menschengewordenen Gottessohnes, nämlich als des vom Himmel herabgestiegenen „Lebensbrotes“, zu der speziellen Lehre vom eucharistischen Brote, das in Wahrheit Fleisch und Blut des Menschensohnes ist, voranschreiten. Das ist, aufs ganze gesehen, kaum anzufechten; und doch zeigt sich bei näherem Hinblicken, daß dieses Nebeneinander eher ein tiefes *Ineinander* ist. Gerade diese Beobachtung wird uns der eigentümlichen johanneischen Auffassung ein Stück näherbringen.

Schon am Anfang, in dem programmatischen Vers 27, verheißt Jesus „die Speise, die bleibende Wirkung hat für das ewige Leben und die der Menschensohn euch geben wird“, faßt also deutlich seine zukünftige Gabe ins Auge. Aber diese Verheißung wird zunächst nicht weiter entfaltet. Die Juden fordern ein Himmelszeichen und erinnern dabei an das Manna, das die Väter in der Wüste empfangen haben. Dieses Gottesbrot vom Himmel sieht Jesus typologisch erfüllt und überboten in dem „wahren Brot vom Himmel“, dem „vom Himmel herabsteigenden und der Welt das Leben schenkenden Gottesbrot“, nämlich in seiner eigenen Person. Schließlich spricht er die klare Selbstoffenbarung aus: „Ich bin das Brot des Lebens“ (V. 32—35). Diese gedankliche Aufeinanderfolge ist kaum möglich, ohne daß Jesus seine künftige Gabe und die gegenwärtige Gottesgabe, das eucharistische Brot und das Lebensbrot in Person in engster Einheit sieht.

Das wird bestätigt durch den Übergang in V. 51. Hier spricht Jesus zunächst von seiner Person als dem vom Himmel herabgestiegenen lebendigen Brot und lenkt am Ende des Verses dann zu dem eucharistischen Brot hinüber, das er geben wird und das sein Fleisch ist für das Leben der Welt. Dazwischen steht der Satz: „Wenn einer von diesem Brot ißt, wird er leben in Ewigkeit“ (51b). Bei einer reinlichen logischen Scheidung zwischen Jesus, dem „Lebensbrot“ in Person, und der Eucharistie, dem sakramentalen Lebensbrot, muß man das „Essen“ bildhaft auf den Glauben deuten. Aber diese Metapher findet sich sonst nie; es scheint vielmehr, daß sie bewußt vermieden wird. In V. 35, wo sie nahegelegen hätte, heißt es statt dessen: „Wer zu mir *kommt*, wird nicht mehr hungern . . .“ So dürfte schon V. 51b vom „Lebensbrot“ in Person zum eucharistischen Lebensbrot hinüberleiten und unter dem „Essen“ das eucharistische Mahl und nicht den Glauben meinen.

Für dieses Zusammenfließen der beiden Gedankenreihen ist schließlich noch das Ende der Rede instruktiv. Die für die eucharistischen Verse 53—56 so charakteristische doppelgliedrige Redeweise „das Fleisch des Menschensohnes essen und sein Blut trinken“ wird in V. 57 wieder zu der einfachen Aussage zurückgeführt: „Wenn einer *mich* ißt (realistisch, eigentlich „kaut“), so wird auch jener leben durch mich“, und daran fügt sich die Zusammenfassung: „Das ist das Brot, das vom Himmel herabgestiegen ist usw.“, also ein Rückverweis gerade auf jene typologische Deutung der Person Jesu als des wahren Mannas, die den ersten Teil beherrschte.

Welche Folgerung ist zu ziehen aus dieser engen Verschlungenheit der beiden Gedankenreihen: Glaube an Jesus, das vom Himmel herabgestiegene Lebensbrot,

und Genießen des Fleisches und Blutes des Menschensohnes? Doch offenbar diese: Jesus wird als Geber und Gabe, als gegenwärtige Person und als zukünftige sakramentale Wirklichkeit in so völliger Einheit geschaut, daß der Gedanke leicht von dem einen zum anderen hinübergleiten kann. Der Glaubende erfährt in dem, der ihm gegenwärtig als das vom Himmel gestiegene Gottesbrot vorgestellt wird, zugleich die Gabe des sakramentalen Brotes, das Fleisch und Blut des in den Opfertod gegangenen, nunmehr aber himmlisch-verklärten Menschensohnes ist, und der Empfänger der Eucharistie genießt in diesem Lebensbrot ihn selbst, den persönlichen Lebensbringer, der einst leibhaftig auf Erden wandelte, inzwischen aber zum Vater heimgekehrt ist. Zu voller Deutlichkeit kommt dieser Gedanke erst, wenn man inne wird, daß der johanneische Jesus schon die Sprache des erhöhten Menschensohnes zu sprechen scheint. Zwar wird die zeitliche Stufenfolge in der eucharistischen Rede nicht verwischt, da die Verheißungsworte Jesu im Futur stehen; aber das Ἐγώ εἰμι („Ich bin“) der großen Selbstoffenbarung als Lebensbrot hat einen zeitüberlegenen Klang. So konnte nicht nur der menschgewordene Gottessohn sprechen; so kann auch der himmlische Menschensohn weitersprechen.

Bei dieser vertieften Schau, die ohne Schwierigkeit vom inkarnierten zum eucharistischen Christus übergeht und sich bei den eucharistischen Gaben nie von der lebendigen Person losreißen kann, wäre es zu wenig, den Glauben nur als Vorbedingung für den Empfang der Eucharistie zu werten. *Dieser* Glaube, der an Christus, das „Lebensbrot“, bindet, strebt notwendig zur sakramentalen Vereinigung mit ihm hin, und *diese* Kommunion, die das Wesentliche, das allein Sinnvolle ihres Vollzugs in der bleibenden Vereinigung mit der Person Christi (V. 56 f.) findet, setzt notwendig den Glauben an den einmaligen Lebensbringer voraus. Mit anderen Worten: Die in Joh 6, 53—58 geschilderte Kommunion ist sacramentalis simul et spiritualis; der in 6, 29—47 geforderte Glaube schließt das votum sacramenti, das Verlangen nach dem Sakrament, ein. Dieser Glaube drängt hin auf jene volle Lebensgemeinschaft mit Christus, die ihre vollkommene Verwirklichung für die Jetztzeit in der sakramentalen Vereinigung findet; wenn dem Glaubenden dieser Weg von Christus geöffnet wird, dann ist es undenkbar, daß er ihn nicht dankbar beschreitet.

Fragt man nun, welcher Unterschied denn zwischen der durch den Glauben herbeigeführten Christusgemeinschaft (mit dem Verlangen nach der sakramentalen Kommunion) und der durch das Sakrament selbst vermittelten unio mystica bestehe, so erhält man aus Joh 6 keine Antwort. Dem Glauben werden dieselben Wirkungen zugeschrieben wie dem Genuß des Fleisches und Blutes des Menschensohnes: Gegenwärtiger Besitz des göttlichen Lebens und künftige leibliche Auferweckung, damit so die Übersiedlung vom Todes- in den Lebensbereich (5, 24) gänzlich vollzogen und die Lebensgemeinschaft mit Gott vollendeter werde. Das ist nur konsequent, da dieser Glaube eben nicht Anfangsstufe oder bloße Vorbedingung, sondern volle Christusschau und völliges Sich-Übergeben an Christus und seine Gaben bedeutet. Man könnte also höchstens von einer „Intensivierung“ des Lebensbesitzes (F. Mussner) durch den Empfang der Eucharistie sprechen, insofern die sakramentale Vereinigung mit Christus ein Stück näher zu der vollkommenen eschatologischen Christus- und Gottesgemeinschaft hinführt.

Man könnte auch sagen, daß der „Glaubende“ im johanneischen Sinn beständig in der „geistlichen Kommunion“ lebt; freilich, von einer ins Bewußtsein dringenden Übung und Andacht ist das nicht gemeint. Darüber wissen wir nichts, da uns nur wenige Einblicke in das Frömmigkeitsleben des einzelnen in der Urkirche vergönnt sind. In der Hauptsache war das urchristliche Herrnmahl ein Gemeinschaftserlebnis; aber die johanneische Formel „er bleibt in mir, und ich bleibe in ihm“ (6, 56) läßt doch auch etwas von der innerseelischen Erfahrung des einzelnen, seiner Sehnsucht nach der Vereinigung mit Christus und der Seligkeit der Erfüllung, ahnen. Was ist dadurch für unsere Fragestellung gewonnen? Sicher doch dies: Es ist verkehrt, die „geistliche Kommunion“ nur als „Ersatz“ für die aus irgendeinem Grunde verhinderte sakramentale Kommunion aufzufassen. Das Verlangen nach der möglichst engen und greifbaren Vereinigung mit Christus ist vielmehr eine Urgegebenheit des lebendigen Glaubens. Umgekehrt aber ist die sakramentale Kommunion nur sinnvoll, wenn sie mit jenem lebendigen Glauben vollzogen wird, der die geheimnisvolle tiefe Lebensgemeinschaft mit Christus erfäßt.

Diese zuletzt genannte Forderung, die von der johanneischen Eucharistielehre her an den Empfänger der heiligen Kommunion zu stellen ist, findet vielleicht noch durch eine andere Stelle des Neuen Testaments eine Bekräftigung. Wenn F. J. Schierse in seiner (bisher ungedruckten) Dissertation über den Hebräerbrief<sup>5</sup> Recht hat, dann wendet sich die für uns dunkle und schwierige Stelle Hebr. 13, 9 ff. gegen eine falsche Sakramentsauffassung in christlichen Kreisen, die das Wesentliche der Eucharistiefeyer im Essen (βρώματα, φαγεῖν) sehe. Man suchte Herzensstärkung, aber nur durch den sakramentalen Genuß — die Wiederkehr einer „magischen“ Sakramentsauffassung, wie sie sich in anderer Weise auch in Korinth zeigte (1 Kor 10, 1 ff.), und wie sie in irgendeiner Form leicht der sakramentalen Frömmigkeit zu jeder Zeit droht. Das „Nur-Essen“ bringt keinen Nutzen, im Gegenteil! Aus den folgenden Versen scheint hervorzugehen, daß der Verfasser des Hebräerbriefes in dieser Haltung und Praxis schwere Schädigungen erblickt: Diese äußerliche Sakramentsauffassung schwächt das eschatologische Bewußtsein („Wir haben hier keine bleibende Heimatstadt . .“ V. 14) und damit die Bereitschaft zu glaubensstarker Christusnachfolge in Verfolgung und Leiden; sie gefährdet das Wesen des christlichen Gottesdienstes als eines geistigen Lobopfers (V. 15); sie vernachlässigt die Forderungen der Nächstenliebe und schädigt den Gemeinschaftsgeist (V. 16). Bei diesem Bemühen um ein vertieftes Verständnis des Eucharistieempfanges hat der Verfasser des Hebräerbriefes eine ihm eigentümliche Blickrichtung: er wünscht, daß die Christen bei diesem göttlichen Mysterium im irdisch-diesseitigen Raum ihre Berufung erkennen, ihrem Hohepriester Christus in das himmlisch-jenseitige Heiligtum zu folgen und als das Gottesvolk des Neuen Bundes durch die Nöte und Anfechtungen der Jetztzeit der eschatologischen Vollendung zuzustreben.

Die johanneische Eucharistielehre, d. h. die in Joh 6 geoffenbarte und vom Apostel Johannes tief erfaßte Christusrede, steht ganz unter dem Gedanken der Lebensverbindung des Glaubenden mit Christus und Gott. Dadurch dürfte gerade sie geeignet sein, die Berechtigung, den Sinn und den Wert dessen, was wir heute als „geistliche Kommunion“ bezeichnen, in helles Licht zu rücken.

<sup>5</sup> „Verheißung und Heilsvollendung“. Zur theologischen Grundfrage des Hebräerbriefes, Diss. München 1948, Maschinenschr. S. 249 ff.